

Filósofos y Viajeros El Pensamiento como Extravío

Rodrigo Castro Orellana*

«Viajero, ¿quién eres? Te veo proseguir tu camino, sin sarcasmo y sin amor, con tu mirada indescifrable; te veo ahí, húmedo y triste, como la sonda que desde los profundos abismos asciende insatisfecha a la luz. ¿Qué has ido a buscar a lo profundo?»

Friedrich Nietzsche, *Jenseits von der Gut und Böse*

Resumen. La filosofía se ha servido muchas veces del viaje como metáfora de una idea y en ese juego simbólico la cuestión del retorno ha sido algo insoslayable. Quizás la primera metáfora de estas características sea la alegoría platónica de la caverna. En ella, el viaje representa el movimiento ascendente de la filosofía desde el fantasmagórico mundo sensible hasta la contemplación de las ideas puras en el mundo inteligible. Pero, como a menudo se olvida, dicha travesía no culmina en este punto. Sócrates debe regresar perentoriamente a las entrañas de la caverna y ello supone una excursión aún más peligrosa que la anterior. De este modo, Platón formula un problema decisivo para el saber filosófico: el dilema ético-político del retorno a la caverna, asunto que interpela de un modo o de otro a toda la tradición del pensamiento occidental. En este contexto, resulta posible identificar la existencia de una matriz platónica, que entiende el viaje como un ascenso teórico al reino de lo universal que culmina en el descenso y la imposición de la idea como forma de dar orden a un territorio hostil y caótico; y una matriz nietzscheana que concibe el viaje como una travesía aciaga y, a la vez, como una odisea jovial por una superficie lúdica y abismal que supone la disolución de todo aquello que pueda llamarse ascenso o descenso. En este último sentido, se explora la posibilidad de una filosofía sin retorno, es decir, de un pensamiento que en el viaje se entrega a una *otredad* irremediablemente inabarcable.

Toda filosofía es, en cierto sentido, una aventura que nace de un sentimiento de inconformismo y que responde a un deseo de conquista. Al pensamiento lo seduce la colonización de territorios, doblegar obstáculos, alcanzar ciertas cimas. Por eso, no resulta extraño que la actividad reflexiva del ser humano se describa muchas veces a través de una serie de metáforas que remiten a la figura del viajero. Así pues, suele decirse que quien investiga realiza el acto de explorar. Incluso afirmamos que un científico avanza o retrocede en una ruta, dentro de una labor científica que tiene objetivos que operan como metas o destinos. El filósofo o el

* Universidad Complutense de Madrid.

intelectual en general relatan su propia praxis como si se tratara de un itinerario sujeto a accidentes que pueden hacer perder el camino o a descubrimientos asombrosos que compensan el esfuerzo.

De un modo similar, el viajero convierte su periplo en una experiencia filosófica en tanto en cuanto la conquista es mucho más que el hallazgo de un paraje indómito y se transforma en la ocasión para encontrar la propia espesura de uno mismo. La aventura, entonces, no culmina en la apertura de un nuevo territorio, sino en el cierre de una mirada sobre mi ser. Esto evidencia, por ejemplo, el regreso de Ulises a Ítaca después de una travesía que le ha conducido por la exterioridad de la *polis* en nombre del honor y la gloria. Se trata, en palabras de Adorno y Horkheimer, de la historia de un sacrificio del *sí mismo* que continuamente se vence y se pierde para reencontrarse transfigurado¹. El héroe que regresa a casa ha descubierto lo inexorable de la naturaleza, el abismo salvaje que amenaza con succionar la ciudad desde afuera, el arrebatador canto de las sirenas. Ulises, por tanto, no hace otra cosa que *volver a su humanidad*².

Algo semejante ocurre con la odisea de Don Quijote. Éste se encuentra perdido en una realidad que desmiente paso a paso el relato novelesco de caballería. Como señala Foucault, en su análisis de la crisis epistemológica del renacimiento, las palabras y las cosas se han separado y Don Quijote es el testigo delirante de esta fractura³. Su destino ineludible lo arrastra hacia una verdad tenebrosa, peor que toda locura, aquella que descalifica los poderes alquímicos de la imaginación y sentencia de forma despiadada el triunfo de la razón. Dicho desenlace involucra una vez más la experiencia del retorno como momento decisivo de la aventura. ¿Significa esto que el viaje está inevitablemente condenado a la derrota de regresar?

ASCENSO Y DESCENSO FILOSÓFICO

La filosofía se ha servido muchas veces del viaje como metáfora de una idea y en ese juego simbólico la cuestión del retorno ha sido algo insoslayable. Quizás la primera metáfora de estas características sea la alegoría platónica de la caverna⁴. En ella, se nos describe la alienante situación de unos hombres encadenados en el fondo de una caverna, forzados por su propia ignorancia a la contemplación de meras sombras de la verdadera realidad. La escena adquiere la connotación de un viaje cuando uno de estos hombres rompe sus ataduras e inicia el camino de ascenso hacia la salida de este reino de la oscuridad. Se trata de un trayecto escarpado y fatigoso que obliga a este sujeto a un verdadero triunfo sobre sí mismo y sobre la inercia que lo invita a permanecer en la apacible e ilusoria existencia de la caverna.

Sin embargo, la recompensa frente a este sacrificio resulta muy significativa. Los rigores de una *vida examinada* y sometida a la primacía de la teoría, encuentran

¹ Theodor Adorno; Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, p. 107.

² Friedrich Hölderlin. *Poemas de la Locura*. Madrid: Hiperión, 1979, p. 83.

³ Michel Foucault. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI, 1968, p. 54.

⁴ Platón. *República*. Libro VII.

su compensación en la potencialidad liberadora del conocimiento. En efecto, el hombre que logra conquistar la salida del reino sombrío descubre la verdad en su plenitud y alcanza un saber fundamental respecto al carácter ficticio y degradado que posee la vida de aquellos hombres que aún permanecen encadenados.

Este viaje representaría el movimiento ascendente de la filosofía desde el fantasmagórico *mundo sensible* hasta la contemplación de las ideas puras en el *mundo inteligible*. Una elevación que tiene –en opinión de Platón- a Sócrates como principal protagonista, en tanto en cuanto él constituye la expresión máxima de la figura del filósofo que rompe con las cadenas del falso saber y que accede a la verdadera ciencia de lo universal.

Pero el viaje no culmina en este punto, como a menudo se olvida en las exégesis de este texto. Sócrates debe regresar perentoriamente a las entrañas de la caverna y ello supone una excursión aún más peligrosa que la anterior. El hombre que ha acostumbrado su vista a la luz, se desenvuelve con torpeza entre las tinieblas. Por esa razón, una vez que se produce el regreso de Sócrates, los hombres encadenados desacreditan su relato sobre una verdad exterior al mundo fenoménico y asocian su discurso a la locura o a la corrupción moral. El proyecto de liberar a los sujetos a través del mensaje de la ciencia filosófica, un programa pedagógico que Sócrates encarna en su método *mayerútico*, deriva en la condena a muerte del mensajero.

Visto de esta manera, reconociendo el desajuste que se presenta aquí entre la palabra filosófica y la experiencia de los hombres en la ciudad, ¿qué sentido puede tener el regreso socrático del viaje filosófico? La respuesta a esta cuestión supone identificar una doble necesidad que subyace en este retorno: un imperativo ético y otro político⁵. Por una parte, se pretende responder a la exigencia que el propio saber verdadero impone al filósofo como demanda de un acto comunicativo y pedagógico y, por otro lado, se aspira a ordenar la realidad corrupta de la ciudad de los hombres en función de la idea del bien. En esta segunda dimensión, el retorno del filósofo se enlaza con la aventura biográfica de Platón en Siracusa⁶ o, lo que es lo mismo, con el sueño totalitario del *filósofo gobernante*.

Si a la filosofía le interesa regresar a la realidad, ello se debe paradójicamente a un profundo sentimiento de rechazo hacia la misma, lo cual obliga a intentar modificarla y ajustarla al concepto. El descenso filosófico, por ende, se justifica desde la desvaloración de la experiencia y contiene en sí mismo el proyecto de disolución de la heterogeneidad existencial en el océano de la idea absoluta. No obstante, lo real se resiste pertinazmente a adecuarse a lo ideal. La *polis* rechaza su fundamentación filosófica y el retorno se convierte una vez más en una derrota.

⁵ JM Bermudo. *Filosofía Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001, pp. 23 y sgtes.

⁶ Como consecuencia de su amistad con Dión, cuñado de Dionisio- rey de Siracusa- , Platón intenta en tres oportunidades (años 388, 367 y 366 AC) intervenir en la situación política del lugar sin lograr ningún éxito. Finalmente, años después, Dión consigue instaurar una dictadura en Siracusa apoyado por discípulos de Platón. Sin embargo, el régimen dura muy poco, puesto que el nuevo gobernante es asesinado por Calipo, otro discípulo de Platón.

Quizás porque ha existido dicha derrota, la filosofía regrese una y otra vez a lo largo de su historia al empeño de realizarse políticamente. Así, por ejemplo, el sueño del *filósofo gobernante* ha dejado su lugar a la utopía del *gobernante filosófico*, de un soberano instruido e ilustrado por la sabiduría de un preceptor o educador. En este contexto, la historia de Aristóteles con Alejandro Magno o la de Voltaire con Federico II de Prusia evidencian que la figura de un rey-filósofo constituye un imposible, una quimera que manifiesta la tensión entre el *deber del saber* y el *deber del poder*. Esto es precisamente lo que Maquiavelo supo observar sancionando la necesaria exclusión entre el interés del soberano y la inquietud moral del filósofo.

Sin embargo, el deseo de consumación política de la filosofía, su propensión a regresar a la ciudad para establecer una verdad, persiste también de otras formas. El concepto mismo de la historia en la tradición moderna puede servir para ilustrar este hecho. Ciertamente, en las filosofías de la modernidad, la historia aparece reiteradamente como el lugar donde la idea puede encontrar su realización. Para Kant, por ejemplo, dicha posibilidad descansa en la acción racional del sujeto que aspira a la concreción de los fines ideales; mientras que para Hegel la conquista de la paz, la libertad y la justicia vienen aseguradas por el propio carácter necesario del movimiento histórico. Ambas perspectivas, el papel asignado al sujeto por Kant y al devenir histórico por Hegel, intentarán ser puestas en correspondencia por Marx a través de un proyecto histórico que establece una tarea decisiva del pensamiento en la construcción del reino de la libertad.

Será preciso esperar hasta Nietzsche, para encontrar una filosofía que subvierte este sueño histórico de la modernidad y que nos ofrece, a su vez, otra versión del viaje de salida y regreso de la caverna platónica⁷. Esto ocurre en *Así habló Zaratustra*, donde el jovial personaje- a diferencia del hombre encadenado que se libera- no inicia un viaje en medio de un mundo espectral e insuficiente, sino en la soledad plétorica de la montaña. Aquí, nuevamente, el problema será el retorno del sabio iluminado a la ciudad de los hombres.

Zaratustra dice llevar un regalo para los habitantes de la ciudad, desde el fondo de su corazón desbordado de sabiduría. Sin embargo, al pronunciar su discurso en la plaza pública, el pueblo lo ignora y se ríe de su mensaje. El filósofo, entonces, descubre una soledad aún más profunda que aquella propia de la montaña, un abismo insalvable entre él y los hombres. Dice Zaratustra: «Sin duda he vivido demasiado tiempo en las montañas, he escuchado demasiado a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo como a los cabreros»⁸. Así queda en evidencia un desajuste entre la palabra filosófica y el mundo de la vida.

En la ciudad conocida como «vaca multicolor», Zaratustra únicamente halla desprecio y desinterés ante su filosofía. Esto lo lleva a reconocer con tristeza que su doctrina no es para los oídos de los hombres de la plaza pública. De este modo y habida cuenta del revés inicial, Zaratustra resuelve no hablar más al pueblo e inicia una búsqueda de individuos solitarios (con esa soledad propia de las montañas) que sean capaces de escucharle. Así, se produce un desplazamiento en

⁷ JM Bermudo. *Filosofía Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad. Op. Cit.*, p. 36 y sgtes.

⁸ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1992, p. 40

la definición del receptor del discurso iluminado, del orden colectivo y popular a la figura individual y solitaria.

El anuncio de la llegada del *superhombre* requiere de otros oídos más agudos. Zaratustra, por tanto, buscará *compañeros de viaje* para hablarles de la muerte de los dioses. De esta manera, se inicia un peregrinaje que supone situar a la filosofía en una exterioridad con respecto a la ciudad. De hecho, el viaje de Zaratustra puede entenderse como la progresiva confirmación de que el lugar de la filosofía no se halla entre los hombres, sino en la propia circularidad del camino. No hay que olvidar la respuesta del enano en el parágrafo *La visión y el enigma*: «toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo»⁹.

El retorno filosófico de Zaratustra no supone una reconciliación con los hombres. Su desajuste como predicador con respecto a la ciudad se encuentra una y otra vez reafirmado en la historia, especialmente por medio del creciente elogio que él formula a la soledad. Así, la montaña se presenta cada vez más como la única patria posible de Zaratustra, donde los únicos compañeros apropiados serán finalmente sus animales: el águila y la serpiente. De esta forma, la idea del descenso que trae consigo un regalo para los hombres aparece como algo equivocado. El viaje se convierte, entonces, en *eterno retorno*, y la filosofía en una actividad heroica expuesta al desafío enorme de responder al más gigantesco de todos los pensamientos.

¿No resuena, tras este regreso inacabado, la voz solitaria del propio Nietzsche, errante por Europa? Sin duda, existe una singular concordancia entre la filosofía del pensador alemán y la experiencia concreta de un viaje que le lleva desde su cátedra en Basilea, a Venecia, Génova, Sils-Maria, Sicilia, Niza y, finalmente, Turín. Se podría intentar seguir el rastro de este trayecto que conduce al filósofo a su hundimiento y que representa el desplazamiento telúrico de una escritura sometida al escarnio de la enfermedad. Nietzsche, de cierta forma, ha trastornado el mapa de Europa, dibujando sobre él las huellas explosivas de un hombre a la búsqueda de una salud añorada.

SER, PENSAR, VIAJAR

En suma, Platón y Nietzsche nos permiten ilustrar la existencia de dos niveles de relación entre la filosofía y el viaje: la metáfora de una idea y el nexo entre la experiencia y el pensar. En el primer nivel, emerge el problema de la filosofía como movimiento que aspira a una realización y, en el segundo, el vínculo entre el autor y la existencia. En esta última dimensión, la anécdota se convierte en un objeto filosófico de interés, en tanto en cuanto sugiere la inscripción del pensamiento en las formas de vida.

¿No dice nada acerca de los intereses teóricos últimos de Platón su fracasada aventura en Siracusa o esa peculiar característica del personaje de Sócrates de no haber abandonado nunca la ciudad salvo para combatir en la guerra? ¿Puede sostenerse que la errancia nietzscheana por Europa hasta el advenimiento de la locura supone un modo de entender la tarea trágica del pensar? ¿No ilustra algo de

⁹ *Ib.*, p. 226.

la filosofía kantiana esa exactitud propia de un reloj que le atribuían al pensador sus vecinos de Königsberg¹⁰? ¿Qué sentido puede tener la opción de Heidegger por la provincia cuando le es ofrecida la cátedra en Berlín? ¿No supone esta elección una renuncia a cierta manera de entender el viaje y una apertura a los caminos del bosque, silenciosos y meditativos¹¹?

Tal vez pueda concluirse que esta serie de episodios biográficos muestran una conexión entre filosofía y experiencia personal, a propósito de la cuestión del viaje, que trasciende la curiosidad de lo anecdótico. Como decía Fichte, cada sujeto filósofo de acuerdo al tipo de hombre que es, y dicha forma de ser, expuesta a las vicisitudes de la existencia, resulta indisociable de las preguntas y problemas que uno se formula. El pensamiento siempre se halla situado y aparece como síntoma de una experiencia humana¹². Desde tal punto de vista, entre la existencia del autor y la obra sería más que legítimo establecer un vínculo de fondo, digno de cualquier investigación, y que permitiría distinguir entre filosofías edificadas en la ciudad y formas de pensamiento desarraigadas¹³.

Dicha distinción, como podrá observarse, resume un conjunto de correlaciones heterogéneas entre el tema filosófico del viaje y la figura del filósofo viajero. En tal sentido, resulta posible identificar, por lo menos, dos matrices que atribuyen sentidos contrapuestos a este tema y a esta figura; y que nos permiten iluminar un tercer nivel de relaciones entre la filosofía y el viaje. Se trata, por una parte, de la *matriz platónica*, que entiende el viaje como un ascenso teórico al reino de lo universal que culmina en el descenso y la imposición de la idea como forma de dar orden a un territorio hostil y caótico. Por otro lado, se encuentra la *matriz nietzscheana* que concibe el viaje como una travesía aciaga y, a la vez, como una

¹⁰ Según lo describe Heine: «Levantarse, beber café, dar clases, pasear. Todo tenía su tiempo adecuado y los vecinos sabían muy bien que eran las tres cuando Kant, con su abrigo gris, salía de la puerta de su casa con un bastón en la mano y se dirigía a pasear...». Otra anécdota singular sobre Kant guarda relación con su obsesión por el ruido. Consideraba que Königsberg era un lugar bullicioso, lo que le hizo cambiarse en diferentes oportunidades de casa, sin abandonar jamás la ciudad.

¹¹ Heidegger rechaza en 1930 y 1933 abandonar Friburgo e iniciar una carrera académica en Berlín (Cfr.: Rüdiger Safranski. *Un Maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets, 1997, p. 251-253, p. 314-318). La respuesta a la segunda invitación se publica en 1934 con el significativo título *¿Por qué permanecemos en la provincia?* Allí Heidegger afirma: «Y el trabajo filosófico no transcurre cual apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos. Mi trabajo se asemeja al del joven campesino cuando sube la pendiente remolcando el trineo de montaña (...) al del pastor cuando con su andar lentamente meditabundo arrea su ganado pendiente arriba (...).» (Cfr.: Martin Heidegger. «¿Por qué permanecemos en la provincia?», en: *De la Experiencia del Pensar*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1983, p. 2.

¹² Este argumento desmiente la idea- sostenida por Descartes, Locke o Husserl -de que la filosofía es un saber originario absoluto, que poseería un comienzo radical. Por el contrario, la filosofía siempre es expresión de una subjetividad desgarrada y- como señala Ricoeur- solamente puede aspirar a una radicalidad en cuanto a su método.

¹³ No obstante, este valor de la dimensión biográfica en el estudio de la relación entre la filosofía y el viaje, contiene el peligro de convertir a la anécdota en un espacio de verificación o falseamiento de la obra. Se trata de una acción en la cual suele incurrirse y que representa el principal obstáculo para un estudio sobre las formas de vida filosófica.

odisea jovial por la superficie lúdica y abismal de nuestra experiencia; andanza que concluye, precisamente, con la disolución de todo aquello que pueda llamarse ascenso o descenso.

De esta manera, podemos iluminar un tercer nivel de relaciones entre la filosofía y el viaje que apunta a las formas antagónicas en que se define la actividad del filosofar. En efecto, las dos matrices señaladas envuelven, además, dos modos de concebir la práctica del pensamiento: como tarea propia de las alturas o como trabajo propio de las cavidades subterráneas. Por una parte, estaría la voluntad de sistema que levanta certezas hacia el éter; y, por otro lado, se encontrarían los filósofos del «peligroso quizás» que socavan los pilares de la tierra. Dicha dualidad, de lo celeste y lo tectónico, no solamente le pertenece a las formas del pensar, sino que determina dos maneras antagónicas de definir el viaje.

Paul Bowles, en su novela de 1949 *El Cielo Protector*¹⁴, sugiere una diferencia sustantiva entre el viajero y el turista. Este último recorrería el mundo como un coleccionista de sensaciones, siempre consciente de que un día cercano regresará a casa y podrá abrir el álbum de fotos ante los amigos. Por el contrario, el viajero sería aquel que no teme perderse y que jamás, en sentido estricto, regresa al hogar que le vio partir porque después de viajar nunca se puede volver a ser el mismo. Mientras el turista camina provisto de mapas y guías que condicionan su mirada de lo extraño, asegurando en buena medida preservar su identidad para volver al punto de partida pletórico de *souvenirs*, el viajero anula toda cartografía hasta perderse en la hondura de parajes indómitos.

Desde una perspectiva levinasiana, el turista representaría el movimiento de una ontología que es retorno permanente a la patria de *lo Mismo* e invisibilización de la alteridad. Solamente el viajero daría cuenta de un encuentro con *lo completamente Otro* en que el poder del sujeto se disuelve. Esa experiencia de trascendencia supondría el fin de la violencia de *lo Mismo* y el inicio de una nueva historia¹⁵.

¹⁴ Paul Bowles. *El Cielo Protector*. Madrid: Alfaguara, 2001. La novela narra la historia de una pareja de viajeros que se han arrojado a un periplo sin retorno. El título de la obra se explica por el siguiente diálogo que aparece en el texto: «Apoyando la cabeza en el regazo de Kit, contempló el cielo claro. De vez en cuando, muy suavemente, ella le acariciaba el pelo. El viento subía cada vez con más fuerza. Lentamente, la luz del cielo perdía intensidad. Kit echó una mirada al árabe; no se había movido. De pronto le dieron ganas de regresar, pero se quedó absolutamente inmóvil mirando con afecto la cabeza inerte en la que se posaba su mano.

-Sabes –dijo Port, y su voz sonó irreal, como ocurre después de una larga pausa en un lugar perfectamente silencioso-, el cielo aquí es muy extraño. A veces, cuando lo miro, tengo la sensación de que es algo sólido, allá arriba, que nos protege de lo que hay detrás. Kit se estremeció ligeramente.

-¿De lo que hay detrás?

-Sí.

-¿Pero qué hay detrás? –preguntó Kit con un hilo de voz.

-Nada, supongo. Solamente oscuridad. La noche absoluta.»

¹⁵ El problema de *Lo Mismo* y *Lo Otro* es desarrollado por Levinas principalmente en: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.

La lógica del turista consiste en un aseguramiento del *yo* y en una labor de confirmación del sujeto; mientras que la dinámica del viajero involucra desmentir una y otra vez dicho primado del *ego sum*. Así pues, para viajar es preciso poner en riesgo la identidad. Sacudirse las raíces y permitirse *ser de otra manera*. Aquí no se trata, por tanto, de una filosofía encaminada al encuentro siempre postergado de esa verdad última de mi propio yo y que responde a los interrogantes *quién soy* o *qué deseo*. La filosofía del viajero, por el contrario, reivindica el extravío y la voluntad del individuo que resiste, luchando por dejar de ser aquello que se nos impone que seamos.

La tradición platónica es responsable en buena medida de haber articulado una concepción del pensamiento como esfuerzo metódico en pos de lo universal, que el positivismo científico ha venido a reforzar con la idea de una razón calculadora e instrumental. En todo esto subyace una vez más la imagen del viaje entendido como el camino escabroso del conocimiento hacia el descubrimiento de la verdad lógica y matemática de la naturaleza¹⁶. En tal imagen, al científico le corresponde el papel de explorador diseñando las metas esperadas al finalizar su aventura. La misión consiste en encontrar aquello que se anuncia en la hipótesis. Una tarea, como puede observarse, donde todo riesgo se halla controlado y lo más importante es, al fin y al cabo, retornar con resultados a la patria de *lo Mismo*.

En oposición a este pensamiento, tejido al alero de las topografías, puede identificarse otra forma de pensar, un *ethos filosófico* en donde el ensayo y el experimento convierten al viaje en algo peligroso. Aquel que investiga sería quien no teme al poder socavador de la pregunta. Un individuo que está dispuesto a lidiar mano a mano con el enigma, aunque eso signifique salir transformado en la batalla.

La obra se sitúa, por tanto, en un régimen precario, permanentemente abierta a modificaciones o reformulaciones. No existe una voluntad de sistema y, por lo mismo, no es posible establecer la verdad última de una filosofía que representa más un *gesto* que una producción. Dicho *gesto* consistiría, según Foucault, en el *trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo*¹⁷; en una filosofía que no aspira a legitimar lo que ya se sabe, sino que se arroja a ese límite donde se juega la posibilidad de pensar distinto. Se trata de una curiosidad arrebatadora que dispara la pregunta lejos de la solución confortable y en dirección a aquello que le permite a uno *dejar de ser uno mismo*.

La filosofía del extravío constituye un compromiso radical con la pregunta, una entrega absoluta a su fuerza envolvente. Por este motivo, quien establece esta

¹⁶ Una expresión histórica concreta de este espíritu racional, puede encontrarse en la fundación de las ciudades latinoamericanas. Éstas emergen como consecuencia de un viaje colonizador empapado de la utopía de realizar el orden de la razón sobre el nuevo mundo. De este modo, Ángel Rama explica la proliferación asombrosa de ciudades entre 1519 y 1550 –desde Panamá hasta el sur de Chile– de acuerdo a un diseño estrictamente geométrico. Se trataría de un acto de dominación que tiene por objetivo último evitar la irrupción de una *otredad* salvaje, exterior a la ciudad, y que en cierto sentido representa el indígena. Cfr.: Ángel Rama. *La Ciudad Letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

¹⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad. Vol. 2. El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1986, p. 12.

relación con el pensar se asemeja a un navegante que inicia una travesía por aguas desconocidas dispuesto a que los vientos le arrastren donde sea. No se le puede juzgar por la coherencia de la ruta ni por los nuevos territorios que logre descubrir. Su valor reside más bien en el heroísmo de permitir que el conocimiento le transforme, en la audacia de conducir la nave hacia la tempestad.

Solamente puede llevar a cabo esta labor un *yo* que no desea confirmarse en su relación con el mundo, asegurar sus fronteras y enriquecerse. Se precisa de un sujeto nómada, ansioso por experimentar nuevos rostros y atravesado por la heterogeneidad salvaje de lo extraño. En suma, el viajero involucra un modo de subjetividad, una forma de relacionarse con uno mismo y con lo otro, una *ética del cuidado de sí*¹⁸.

Pensar, entonces, significaría apostar por una revelación que el propio camino de la interrogación filosófica ofrece en el extravío de su aventura. Desde esta perspectiva, puede concluirse que este pensamiento se opone a la idea moderna de proyecto, la cual delimita la filosofía como una actividad que recorre un camino desde un origen hasta un fin, progresando en la realización y la apropiación de lo buscado. Esta concepción de la filosofía, que subyace en la tradición que va desde Descartes a Husserl, supone la operación totalizante de un sujeto proyectante que funda y recoge el sentido en el retorno a sí mismo. Por el contrario, la *filosofía del viajero* propone una lógica itinerante del pensamiento, en la cual éste se despliega sin un *telos* y en un constante diferir de sí mismo.

LO QUE SE PIERDE

La tensión entre la idea de proyecto filosófico y la filosofía como movimiento de extravío, aparece de un modo ejemplar en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes¹⁹, a propósito del pasaje en el cual éste se plantea la posibilidad de que el sujeto meditativo sea un loco o un insensato. Dicho momento del texto cartesiano dio origen a un intenso debate entre Derrida y Foucault, principalmente motivado por la tesis del autor de *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, de que la locura era objeto de una exclusión en el proceso de las meditaciones²⁰.

Según Derrida, la interpretación foucaultiana es incorrecta puesto que la hipótesis del genio maligno y el propio acto del *Cogito* incorporan la posibilidad de la locura como un caso del pensamiento. Frente a esto, Foucault responde identificando dos tramas dentro de la obra de Descartes: la del *sujeto dudante* y la del *sujeto meditante*. Esto quiere decir que existiría una discontinuidad en las *Meditaciones*

¹⁸ Resulta preciso comprender este «sí mismo» como un movimiento constante que demanda la presencia de lo Otro y del otro, en tanto en cuanto espacio de transformación. Se trata de un modelo de subjetivación ligado a una dinámica de la exterioridad. Hay que recordar, por tanto, que la *ética del cuidado de sí* entre los griegos suponía una práctica social, un cuidado del otro.

¹⁹ La vida de Descartes también se caracteriza por una serie de viajes que lo llevan por toda Europa, hasta concentrarse en Holanda, donde escribe en 1641 las *Meditaciones Metafísicas*. En tal sentido, este trabajo puede considerarse como el resultado de una serie de exploraciones desarrolladas a lo largo de toda una vida.

²⁰ Michel Foucault. *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 75.

Metafísicas entre el momento de la generalización de la duda y el momento en que se la coarta para asegurar la supervivencia del *sujeto meditante*. La locura representaría la instancia hiperbólica de la duda, donde queda descalificada la posibilidad de que el sujeto razonable conduzca la duda a una eventual verdad. Por esa razón, para que el trabajo meditativo pueda concluir con el nacimiento de un sujeto soberano, resulta indispensable suprimir la hipótesis de la locura²¹.

En tal sentido, puede afirmarse que en el momento fundacional del *Cogito* y de la modernidad filosófica, subyace una negación de la experiencia del extravío que simboliza la locura. La idea de un pensamiento capaz de edificar un sistema filosófico que sirva de criterio ordenador del mundo, solamente puede legitimarse una vez que se ha suprimido el trabajo crítico de un *sujeto dudante* sobre sí mismo. Resulta imprescindible, entonces, deponer a ese *yo* que se arriesga en una aventura de disolución de certezas, para poder inaugurar el proyecto moderno de un *hombre en sí* que pretende realizar su poder sobre la naturaleza en la figura del retorno a la *polis*.

Así pues, no resulta extraño que la crítica a la modernidad filosófica muchas veces haya venido asociada a una tematización de la locura y a una experiencia del viaje como errancia. Parafraseando a Freud, podría hablarse de un «regreso de lo reprimido» que emerge sobre la superficie del pensamiento para paralizarlo en su vocación de dominio. Dicha sublevación de la experiencia, silenciada en la forma del *Cogito*, constituiría la oportunidad para que se despliegue una filosofía arrastrada por la fuerza modificadora de *lo Otro*.

Pero, ¿qué y quién es aquello que se pierde en esta filosofía impulsada por la alteridad? Lo que queda en el camino no es ni más ni menos que la posibilidad misma de realizar y utilizar cualquier cartografía. El pensamiento se desprende de la pesada mochila de los referentes, las brújulas, los mapas y las provisiones para permitir el severo trabajo modificador que el viaje efectúa sobre uno mismo. Y quién se extravía es el experimentador, entendido como el individuo que se esfuerza en hacer posibles otras experiencias. Un pensador, en definitivas cuentas, que desarrolla *una filosofía sin retorno*.

Ciertamente, todo discurso filosófico nace de un pensamiento insatisfecho, una idea que resiste y protesta contra la realidad imperante. Sin embargo, no toda filosofía construye el momento político y moral en que resulta preciso regresar. La filosofía del viajero se singulariza precisamente por permanecer lejos del abrigo de cualquier puerto seguro. Su vocación no consiste en volver a casa con las buenas nuevas, los regalos exóticos y las narraciones nostálgicas de mundos maravillosos. El pensamiento que viaja se entrega a una *otredad* irremediablemente inabarcable. No puede regresar jamás porque ese *yo* que inició el viaje ha muerto mil veces en la ruta.

²¹ La crítica de Derrida al planteamiento de Foucault se formula en el artículo «Cogito et Histoire de la Folie» que aparece en su obra *L'Écriture et la Différence* (París: Seuil, 1967). Por su parte, Foucault responde a Derrida en un artículo cuyo título es: «Mon Corps, ce Papier, ce Feu» que se publica como apéndice de *La Historia de la Locura* en su edición de Gallimard en el año 1972.

En tal sentido, el exilio representa el estado más propicio para esta forma de pensar²². Una filosofía de hombres solitarios que atisba la ciudad a lo lejos, sin discursos en la plaza pública ni ofertas de liberación «a la carta». Una filosofía que se escucha desde la lejanía como una palabra derrotada, carente de retorno. Pero es precisamente ahí, en esa imposibilidad del pensar, donde se escribe entre líneas otra historia, el relato de una ciudad aún sin habitar. La fractura del sueño político de la filosofía aparece, entonces, como la constatación no solamente de la fragilidad del pensamiento, sino de la propia finitud de lo real. El viajero y las ciudades que éste recorre fluyen en una historicidad radical. El pensamiento sin regreso contiene, por tanto, la esperanza de un presente que puede ser de otra manera

Por otro lado, el célebre desenlace del juicio a Sócrates —cuando éste rechaza la condena de exilio y es finalmente sentenciado a muerte— involucraría la instauración en nuestra cultura de otro tipo de imposibilidad, aquella que ha determinado buena parte de todas nuestras posibilidades actuales²³. La sentencia del juicio platónico a Sócrates es rotunda: el filósofo no puede abandonar la ciudad, salvo en ese «viaje especulativo» que le permitiría encontrar las claves para la refundación de la *polis*. Es el comienzo de la extensa historia de una sociedad que se pretende diagramar con el poder de la razón.

Así pues, si uno pretende describir el movimiento de una filosofía que se retira de la ciudad para envolverla con otra mirada, sería preciso invertir la mitología socrática del exilio rechazado. Habría que subvertir las palabras que el *daimon* dirige al filósofo en sus últimos momentos de vida y que a Nietzsche siempre obsesionaron²⁴. Decir, por ejemplo: *Sócrates, abandona la ciudad y cultiva la música. Debes recordar que el viaje es cruel y despiadado, y que no existe posibilidad alguna de regresar.*

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, TH; HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

²² Evidentemente, aquí habría que considerar también la relación histórica que se ha dado entre el exilio y la filosofía. Por ejemplo, el caso del exilio de numerosos filósofos españoles después de la guerra civil, que finalmente contribuyeron de manera decisiva al desarrollo de un pensamiento latinoamericano. De igual modo, si uno atiende a esta circunstancia, pareciera ser que el elemento característico de una filosofía latinoamericana no reside en la búsqueda de la identidad, sino más bien en la reiterada experiencia del exilio político. La cuestión del exilio político evidencia otra figura, donde el viaje se convierte en una condena pero también en un contexto *para pensar de otra manera*.

²³ La *imposibilidad* del exilio del filósofo se corresponde, en Platón, con la *posibilidad* del exilio de los poetas (anunciada en *La República*). Cabe agregar, que la culpa de los poetas reside en confirmar, mediante la imitación de lo real, el reino fantasmagórico de la caverna.

²⁴ Las palabras son « ¡Oh! Sócrates, ejercita y cultiva la música». Aparecen en el diálogo platónico *Fedón* (60e y 61a) y le son dichas al filósofo en sueños mientras permanece en prisión a la espera de la muerte. Nietzsche recoge el sentido oculto y enigmático de estas palabras en: *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 184.

- BERMUDO, JM. *Filosofía Política. Vol. I Luces y sombras de la ciudad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- BOWLES, P. *El Cielo Protector*. Madrid: Alfaguara, 2001
- FOUCAULT, M. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI, 1968.
- *Historia de la Sexualidad. Vol. 2. El Uso de los Placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
 - *Historia de la Locura en la Época Clásica- Vol. 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- HEIDEGGER, M. « ¿Por qué permanecemos en la provincia?», en: *De la Experiencia del Pensar*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1983.
- HÖLDERLIN, F. *Poemas de la Locura*. Madrid: Hiperión, 1979.
- LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1992.
- PLATÓN. *República*. Madrid: Alianza, 1988.
- RAMA, Á. *La Ciudad Letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- SAFRANSKI, R. *Un Maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets, 1997.